37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 1 9472 1er-8 JANVIER 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ { 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

A nos Amis

A vous tous, amis d'hier ou de longtemps, — collaborateurs et abonnés, — je veux dire simplement quelques mots du cœur.

Depuis neuf mois que l'*Ami* a repris existence, *euntes ivimus,* et il y aurait eu souvent matière à gémir et se lamenter ; aujourd'hui *venimus cum exsultatione, portantes manipulos nostros.* L'une de ces gerbes est composée de plus de trois mille abonnés nouveaux. Les autres sont moins apparentes : Dieu les connaît : qu'il Lui plaise de les engranger.

De ces neuf mois, chers amis, la trame pour nous tous va recommencer demain. Tout le long de 1920 comme en 1919, il faudra, suivant l'énergique expression de S. Paul, « racheter le temps, parce que les jours sont mauvais. » (Eph., v, 16). Les nôtres pas plus que ceux de l'Apôtre... Racheter le temps en l'employant au rachat des âmes, par la prière, la parole et les œuvres, et continuer ainsi l'œuvre du Rédempteur. Daigne Celui-ci nous en donner à chacun l'intelligence, la volonté et la force !... Et à son heure la récompense viendra.

Bonne année !

A. ROZIER.

29 décembre 1919.

Les nouveautés du « Codex »

Ch. VI. — L'EUCHARISTIE

Le titre III *De Sanctissima Eucharistia* (can. 801-869) présente quelques nouveautés et précisions remarquables, et, d'autre part, certains rappels de droit liturgique qu'il peut y avoir intérêt à mettre sous les yeux de nos lecteurs « démobilisés ». Nous ne toucherons que les points pratiquement les plus intéressants.

Art. I. — LA MESSE

§ 1. — Célébration de la Messe

A) Les « Celebret ». — On n'a pas oublié, peut-être, le conflit retentissant provoqué récemment, peu de temps avant la guerre, comme conséquence du refus de célébration dans son église, opposé par un curé à un prêtre, d'ailleurs honorablement connu, mais politiquement très discuté, bien qu'il fût muni d'un « celebret » en règle. Nous n'évoquons, d'un mot en passant, ce souvenir, en somme plutôt pénible, que pour mieux attirer l'attention sur le canon 804 où se trouve posée et résolue la question du « celebret ».

CANON 804. — § 1. Sacerdos extraneus ecclesiæ in qua celebrare postulat, exhibens authenticas et adhuc validas litteras commendatitias sui Ordinarii, si sit sæcularis, vel sui Superioris, si religiosus, vel Sacræ Congregationis pro Ecclesia Orientali, si sit ritus orientalis, ad Missæ celebrationem admittatur, nisi interim aliquid eum commisisse constet, cur a Missæ celebratione repelli debeat.

§ 2. — Si iis litteris careat, sed rectori ecclesiæ de ejus probitate apprime constet, poterit admitti ; si vero rectori sit ignotus, admitti adhuc potest semel vel bis, dummodo, ecclesiastica

veste indutus, nihil ex celebratione ab ecclesia in qua litat, quovis titulo, percipiat, et nomen, officium suamque diœcesim in peculiari libro signet.

§ 3. — Peculiares hac de re normæ, salvis hujus canonis præscriptis, ab Ordinario loci datæ, servandæ sunt ab omnibus, etiam religiosis exemptis, nisi agatur de admittendis ad celebrandum religiosis in ecclesia suæ religionis.

L'explication pratique de ce canon comporte quatre conclusions, visant des hypothèses différentes :

1º *Le prêtre a un* celebret *en règle.* — Le texte du Code est formel : il a un droit strict à célébrer la messe, et le curé ou recteur de l'église où il se présente a le devoir de l'accueillir ; ceci, bien entendu, en règle de principe général, abstraction faite de certaines circonstances toutes particulières où, indépendamment de la bonne volonté du curé ou recteur, la célébration d'une messe par un étranger ne pourrait être admise.

Le curé n'a donc pas à discuter le « celebret », qui émane d'une autorité supérieure à la sienne. C'est son droit de l'examiner, de très près même, s'il le juge bon, surtout en certains temps et pour certains sujets qui motiveraient plus spécialement sa vigilance. Mais, quand il a constaté que le *celebret* est authentique, et que sa date d'expiration n'est pas échue, il doit laisser le prêtre étranger dire la messe. Telle est la règle, d'ailleurs parfaitement justifiée par le respect dû à la signature des Evêques ou Supérieurs religieux, et aussi par la nécessité d'assurer la célébration facile de la messe aux prêtres que les perpétuels déplacements de notre vie moderne exposent à voyager souvent en terre étrangère.

Il peut se faire que le curé connaisse par ailleurs défavorablement le titulaire du *celebret*, et qu'il ait sur son compte des appréciations sévères, motivées par les échos de tels ou tels détails répréhensibles de sa vie publique, de sa vie politique dans le cas que nous rappelions tout à l'heure. N'importe ! Il n'appartient pas au curé de réviser et casser pratiquement le jugement par lequel le propre Evêque de ce prêtre le déclare quand même digne de monter au saint autel. Le *celebret* a été délivré, sous sa pleine juridique responsabilité, par celui qui avait autorité pour le refuser, si le cas du prêtre en question avait réclamé pareille mesure. Il faut s'y tenir et se garder de mettre en échec ce témoignage authentique de suffisante dignité par des considérations et décisions personnelles qui, au point de vue du droit et du bon ordre, constitueraient un abus d'autorité.

Remarquez à la fin du § 1 l'emploi significatif du mot *interim,* dans la formule d'exception, qui confirme la règle : « *Nisi interim aliquid eum commisisse constet, cur a Missæ celebratione repelli debeat.* » Lisez : « à moins que, depuis la date de concession du *celebret,* le prêtre ait commis un délit notoire, quelque chose qui manifestement impose le devoir de l'évincer malgré son *celebret.* »

En d'autres termes : la signature de l'Ordinaire vaut, au jour où elle est donnée, pour tout le passé de ce prêtre ; quant au temps qui suit la date du *celebret,* elle vaut encore, à titre de très forte présomption, qui garde toute son efficacité, sa portée juridique, tant qu'un fait *nouveau,* très grave et très certain, ne vient pas l'anéantir. Et un curé ou supérieur d'église hésitera beaucoup avant de conclure, sur ses informations et impressions personnelles, à l'existence certaine de ce fait nouveau, entraînant comme conséquence l'annulation du *celebret.*

2º *Le prêtre n'a pas de* celebret. — S'il est connu avantageusement du recteur de l'église, rien n'empêche qu'on l'admette à célébrer la messe. Dans le cas contraire, s'il est inconnu ou insuffisamment connu, on pourra l'admettre encore une ou deux fois, à la condition qu'il se présente en costume ecclésiastique et inscrive sur le registre des étrangers les indications ordinaires concernant son nom, sa fonction et son propre diocèse.

On remarquera la tendance assez visible du *Codex* à faciliter aux prêtres voyageurs la célébration de la messe en églises étrangères. Déjà, dans l'hypothèse du *celebret,* le refus est, en principe, rendu difficile, ainsi que nous l'avons observé. Et ici, l'on déclare licite l'autorisation de célébrer donnée pour une ou deux fois au prêtre qui ne présente pas de « papiers » en règle. Sans doute, le curé, à la rigueur, n'est pas obligé de se montrer accommodant en pareil cas, puisque le texte dit seulement : *poterit admitti ;* mais, tout de même, ce *poterit* se concilierait malaisément avec la sévérité exagérée, nullement conforme à la pensée du *Codex,* qui par règle générale tiendrait l'absence de *celebret* pour raison suffisante de refuser toujours, même pour un jour ou deux en passant, l'autorisation demandée.

Chacun sait qu'il peut se présenter assez facilement des circonstances où cette absence de « pièce officielle » est tout à fait excusable : c'est un départ précipité qui n'a pas laissé le temps d'écrire à l'Evêché ; ou bien le *celebret,* dûment obtenu, a été perdu le long de la route ; ou encore, il est momentanément égaré, au fond peut-être d'une malle qu'on n'a pas sous la main ; par oubli, enfin, l'on n'a pas songé à le retirer de quelque valise restée en consigne pour le mettre dans son portefeuille ; quelquefois il est bien à sa place dans le portefeuille, mais l'on a changé de soutane ou de pardessus, et celui-ci est resté à l'hôtel ou en maison particulière, loin peut-être de l'église où l'on se présente.

Pourquoi ne pas accepter comme vraies ces raisons ? Il faut éviter les abus, c'est entendu. Mais, vraiment, est-ce la malhonnêteté du prêtre qui se présente qu'il faut prendre pour règle de pré-

somption, ou bien plutôt la véracité de ses dires, jusqu'à preuve du contraire ? et, pour un misérable qui réussira à se glisser frauduleusement dans le sanctuaire, faut-il imposer à quantité d'excellents prêtres le chagrin de se voir interdire la célébration du Saint Sacrifice? Le *Codex* ne l'a pas pensé : tout le clergé sera de son avis.

3° *Les règlements diocésains.* — Le § 3 du can. 804 laisse, comme par le passé, aux Evêques tout pouvoir de fixer, sur le point qui nous occupe, les règles et précautions qu'ils jugeront opportunes. Ce pouvoir a toutefois ses limites, que donne assez à entendre la formule restrictive : *salvis hujus canonis præscriptis*. Légiférer *juxta* ou *præter legem,* c'est bien ; légiférer *contra* est défendu. Il importe donc que les ordonnances diocésaines visant le cas de prêtres étrangers quant à la célébration de la messe, n'annulent pas, ne rendent pas inopérante la lettre du *Codex*. Tantôt plus et tantôt moins exigeantes, les prescriptions diocésaines doivent être rigoureusement observées. Que si par hasard quelques-unes paraissaient difficilement conciliables avec les décisions du présent canon, la sagesse de NN. SS. les Evêques saura les harmoniser avec le droit nouveau. .

4° *Le cas des religieux.* — La règle est simple : le religieux, tant qu'il reste dans la sphère propre et réservée de sa religion, tant qu'il est chez lui, chez les siens, vivant de la vie de sa communauté, n'est pas atteint par les réglementations diocésaines de la vie sacerdotale séculière; mais, dès qu'il sort de chez lui pour exercer une fonction d'ordre ou de ministère ecclésiastique dans le monde séculier, il est, comme tout prêtre diocésain quelconque, soumis aux ordonnances épiscopales visant le bon ordre public du culte et en particulier la célébration de la messe.

Le canon 804 rappelle, en ce qui concerne les *celebret,* les applications de ce double principe. Les religieux doivent être munis d'une lettre « *commendatitia* » émanant de leur Supérieur ; sur quoi, le recteur de l'église où ils se présentent doit leur permettre de dire la messe. S'ils n'ont pas de « papiers », on doit alors procéder avec eux comme avec tout autre prêtre dans le même cas, c'est-à-dire les admettre sans autre formalité si on les connaît; et s'ils sont inconnus, l'on peut, pour une ou deux fois en passant, les laisser célébrer. Enfin, ils sont dispensés des formalités diocésaines quand ils se présentent dans des églises de leur « religion ».

B) Costume du célébrant. — Le can. 811, qui exige l'habit convenable *complet* (religieux ou séculier), c'est-à-dire, chez nous, la soutane longue, pour la célébration de la messe, ne nous apprend rien de nouveau ; canonistes, liturgistes et moralistes ont depuis longtemps déjà précisé la gravité de cette prescription. Nos lecteurs « démobilisés » nous excuseront sans peine de nous y arrêter quand même un instant.

La liturgie a terriblement pâti des désordres de la guerre. En maintes circonstances, on a fait plus que se mettre à l'aise avec elle : on l'a supprimée, et parfois remplacée par des pratiques fantaisistes d'une audace invraisemblable. Il n'est guère de prêtre revenant du front, ou mêlé aux différents services accessoires de la guerre, qui n'ait sur ce point-là rapporté de pénibles et malédifiants souvenirs. La liturgie de la messe en particulier a été, rarement nous voulons le croire, mais enfin quelquefois, et nous le savons par personnelle constatation, soumise à des procédés de simplification qui n'en étaient plus guère que le travestissement caricatural.

Loin de nous la pensée de contrister plus qu'il ne convient, par une critique rétrospective, les auteurs de ces stupéfiantes fantaisies. Il n'est pas donné au premier venu de rester maître de soi, et conscient de tous les détails de ses devoirs d'état normaux, dans la mêlée indescriptible des personnes et des choses, en plein feu de guerre, sur le champ de bataille, à l'instant qui précède le danger d'une attaque ou d'une défensive mortelle. Laissons le passé pour ce qu'il a été, une période de troubles déconcertants, d'inévitables irrégularités, et enveloppons-le pieusement — pourquoi ne pas dire aussi : patriotiquement ? — dans l'oubli de l'indulgence que Dieu lui-même sans doute ne voudra pas lui refuser. Mais le présent et l'avenir nous appartiennent. C'est l'heure de revenir avec la paix — *tranquillitas ordinis,* dit S. Augustin — à la saine appréciation normale des choses, aux principes et pratiques momentanément obscurcis par l'épais nuage de la guerre.

Or, parmi les abus qu'il faut désormais scrupuleusement éviter, le *Codex,* en son canon 811, nous fournit l'occasion opportune de signaler tout à part le cas de la célébration de la messe sans soutane. Quand nous parlons d'abus, il va de soi que nous ne visons pas les circonstances exceptionnelles, où des prêtres du front, dans les tranchées ou aux environs, munis d'ailleurs d'une autorisation légitime, sont montés au saint autel, n'ayant tout au plus qu'une aube ou quelque chose d'approchant sur leur costume militaire, et cela faute de mieux, dans l'impossibilité de faire autrement. Ceci était urgent, nécessaire, légitime.

Ce qui l'a été moins, c'est l'habitude prise, et négligemment prolongée, d'agir ainsi à l'arrière, en cours de permission, dans les chapelles d'hôpitaux, etc., là où l'on avait des soutanes à sa disposition, avec toutes facilités de procéder liturgiquement à la célébration de la messe.

Mais tout cela est de l'histoire ancienne, dont nous n'aurions même pas voulu souffler mot, si le rappel de la règle grave formulée au can. 811 ne nous avait semblé une occasion de dire un mot utile à qui de droit, de l'absolue nécessité de revenir, sur toute la ligne, au respect des prescriptions de notre sainte liturgie, surtout en ce qui concerne le sacrement de l'Eucharistie et la célébration de la messe.

C) Servant de messe. — A l'ordre de considéra-

tions qui précèdent se rattache tout naturellement la prescription édictée au can. 813, concernant les servants de messe :

CANON 813. — § 1. Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat.

§ 2. — Minister Missæ inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, justa de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat.

Si donc, en ces derniers vilains temps, l'on a pu légitimement, et même sur autorisation romaine survenue dans la dernière période de la guerre, se permettre, en circonstances d'urgence grave, de célébrer seul la messe sans aucun répondant, il faut tenir cette autorisation tout à fait temporaire pour désormais inexistante, et cette pratique, on ne peut plus antiliturgique, pour condamnable et condamnée, ainsi qu'elle l'a toujours été dans l'enseignement commun des auteurs de liturgie et de théologie morale.

A la rigueur, d'après le *Codex* lui-même (§ 2), rien n'empêche, « *deficiente viro, et justa de causa,* » qu'une femme assiste le prêtre à la messe, mais à la très formelle condition qu'elle *réponde* et ne *serve* pas, et se tienne *(ex longinquo)* à distance respectueuse de l'autel.

Il semble qu'on ait tendance à se montrer moins sévère aujourd'hui qu'autrefois sur ce point du concours féminin dans la célébration de la messe. Le *Codex* l'admet officiellement comme licite, quoique sous certaines réserves, d'ailleurs faciles à observer, et, pour qui sait la valeur technique des termes de droit et de morale, le *justa de causa*, qu'il ne faut pas confondre avec *gravi de causa,* donne à penser que le Législateur a voulu se montrer ici plutôt libéral et indulgent. Il n'ignorait pas la difficulté croissante où se trouvent, beaucoup plus qu'autrefois, les curés et les prêtres en général de se procurer des servants de messe du sexe masculin, alors que, d'autre part, les femmes très sérieuses et très pieuses ne manquent pas, qu'il est facile de préparer à répondre correctement aux parties dialoguées de la Messe.

Sans doute il reste qu'on ne doit pas sans juste cause, et sans bonnes précautions internes et externes de prudence, recourir à ce moyen, qui reste en somme anormal et indésirable. Mais enfin, l'on voit que, *positis ponendis*, il est permis d'y recourir. Quant à l'étonnement, au scandale peut-être, qui en pourrait résulter pour les fidèles, il est élémentaire qu'on s'applique soigneusement à l'éviter : et d'ailleurs, il est à penser que l' « étonnement » public se fera de plus en plus rare, à mesure que se répandra cet usage, difficilement évitable en certains milieux, et aussi à cause de l'habitude déjà prise, et acceptée sans peine des fidèles, pendant la guerre. La règle, et il faut autant que possible s'y tenir, veut un servant masculin. Que si l'on croit pouvoir prudemment entrer dans la voie ouverte par le *Codex* aux exceptions « féminines », l'on n'oubliera jamais la très essentielle condition : « *mulier nullo pacto ad altare accedat.* » *Répondre,* à distance, oui ; *servir,* jamais.

D) Messes de minuit. — Le canon 821, après avoir rappelé au § 1 la règle connue qui défend de célébrer la messe plus d'une heure avant l'aurore ou après midi, codifie, à propos des messes de minuit, les prescriptions que voici :

CANON 821. — § 2. In nocte Nativitatis Domini inchoari media nocte potest sola Missa conventualis vel parœcialis, non autem alia sine apostolico indulto.

§ 3. — In omnibus tamen religiosis seu piis domibus oratorium habentibus cum facultate sanctissimam Eucharistiam habitualiter asservandi, nocte Nativitatis Domini, unus sacerdos tres rituales Missas vel, servatis servandis, unam tantum quæ adstantibus omnibus ad præcepti quoque satisfactionem valeat, celebrare potest et sacram communionem petentibus ministrare.

Dans les églises conventuelles ou paroissiales, seule peut être célébrée à minuit la Messe conventuelle ou paroissiale ; pour toute autre, un indult apostolique est nécessaire.

Moins restreinte est la faveur accordée aux chapelles et oratoires où le Saint-Sacrement est habituellement conservé. Il est permis à un prêtre d'y célébrer dans la nuit de Noël ses trois messes, ou une seule, valable pour l'accomplissement du précepte, avec distribution de la sainte communion aux assistants.

C'est une précieuse concession faite à la piété des fidèles, dont la dévotion est grande, comme on sait, aux Messes de minuit. Le *Codex* a entendu la faciliter et peut-être aussi la rendre moins sujette aux inconvénients de voyages nocturnes prolongés, en multipliant, dans toute la mesure possible, les occasions de la satisfaire aisément. Il pourra donc désormais, de droit commun, y avoir une et même trois messes de minuit dans toutes les chapelles de communauté ou oratoires de « maisons pieuses », sous cette seule condition que le Saint-Sacrement y soit habituellement conservé.

E) Messes en plein air. — Aux termes du § 4 du can. 822, faculté est faite aux Ordinaires d'accorder la permission de célébrer la messe en dehors des églises et oratoires *(nunquam autem in cubiculo),* v. g. en plein air, mais *super petram sacram et decenti loco.* Le texte ajoute : *in aliquo extraordinario casu et per modum actus.* Cette pratique n'est pas nouvelle : la voilà authentiquement canonisée. Malgré l'apparence rectrictive de la formule « *in aliquo extraordinario casu* », les Evêques se sentiront plus à l'aise pour en user dans toutes les circonstances qui leur paraîtront

suffisamment extraordinaires et accidentelles, ainsi qu'ils le faisaient déjà en cas de grand concours de peuple, de fête religieuse en plein air, de pèlerinages, etc.

§ 2. — Les honoraires de Messes

A) Le décret « Ut debita. » — Le célèbre décret de la S. C. du Concile *Ut debita,* du 11 mai 1904, avait condensé dans un règlement très net toutes les différentes décisions émanées du Saint-Siège jusque-là à propos des honoraires de messes; il y avait même ajouté, avec sanctions pénales appropriées, des précisions qui ont pu au premier abord sembler assez sévères, bien qu'elles ne fussent en réalité qu'une sage et juste précaution contre les abus, aussi faciles que redoutables, en pareille matière.

Le *Codex* canonise en très grande partie les dispositions du décret *Ut debita,* dont il ne fait souvent que reproduire textuellement les termes. On aurait tort, cependant, de s'en tenir aujourd'hui à la lettre du décret. Le nouveau Code l'a en plusieurs endroits amendé, et parfois même notablement modifié ; et l'on sait qu'il n'y a actuellement dans l'Eglise d'autre loi canonique que celle du *Codex.* Le document de la S. C. du Concile reste, bien entendu, le commentaire officiel tout indiqué des nouveaux canons concernant les honoraires de messes, là où, reproduisant au fond l'ancien droit, ils auraient besoin d'être expliqués. Mais, à s'en tenir aux principes du droit, c'est au *Codex,* et non au décret *Ut debita,* qu'il faut se référer pour l'appréciation exacte des prescriptions obligatoires dans la législation actuelle sur ce point-là.

B) Messes manuelles, fondées. — Distinction bien connue, qu'il peut n'être pas inutile de rappeler d'un mot en passant.

En langage de droit, sont *fondées* les messes qui, à perpétuité ou pour une longue période de temps, doivent être célébrées sur les revenus (numéraire ou équivalents) d'un capital (numéraire ou équivalents) donné et consolidé dans une église, et accepté comme tel par l'autorité ecclésiastique.

Sont *manuelles,* au contraire, les messes données pour ainsi dire de la main à la main, messes « volantes », accidentellement offertes par les fidèles en plus ou moins grand nombre, sur libre contrat entre vifs, ou par exécution de disposition testamentaire (temporaire ou perpétuelle), dont la célébration, enfin, échappe au contrôle officiel de l'Eglise.

Entre ces deux catégories, il y a lieu de faire une place à part :

1° Aux messes fondées qui, ne pouvant être dites au lieu de la fondation, doivent être distribuées ailleurs ;

2° Aux messes (à demi-fondées) qui, sans procéder d'une fondation canonique proprement dite, grèvent néanmoins un bénéfice ou une œuvre pieuse, en vertu d'une condition ou réserve imposée par le ou les donateurs : tel le cas d'un « temporel » ou d'un capital équivalent donné à une cure par un particulier sous réserve d'un certain nombre de messes à célébrer.

Ces deux séries sont par le droit *assimilées* aux messes manuelles proprement dites, dont elles subissent exactement le régime canonique. Il n'y a donc en définitive, au point de vue qui nous occupe, que deux sortes de messes : 1° les messes de *fondation,* 2° les messes *manuelles* et *assimilées.* C'est de celles-ci seulement qu'il est question dans les explications qui vont suivre.

C) Tarif des honoraires. — Voici, tout d'abord, la règle générale bien connue, qui fixe le taux des honoraires que l'on *peut* légitimement, et que l'on *doit* même parfois percevoir pour la célébration de la messe :

CANON 831. — § 1. Ordinarii loci est manualem Missarum stipem in suo diœcesi definire... ; nec sacerdoti licet ea majorem exigere.

CANON 832. — Sacerdoti fas est oblatam ultro majorem stipem pro Missæ applicatione accipere ; et, nisi loci Ordinarius prohibuerit, etiam minorem.

C'est à l'Ordinaire diocésain qu'il appartient de fixer par décret, en Synode autant que possible, le tarif des messes manuelles, au-delà duquel il est interdit au prêtre de rien exiger, sauf bien entendu circonstances extrinsèques de travail, de cérémonies, de déplacement, etc., qui pourraient par elles-mêmes motiver un supplément de perception.

Le can. 832 permet cependant d'accepter une somme supérieure au tarif, quand elle est spontanément offerte, en connaissance de cause, comme supplément : ce qui suppose d'ordinaire chez le donateur l'intention de faire au prêtre une gracieuseté toute personnelle.

Mais, que penser des prêtres qui acceptent des honoraires *au-dessous* du tarif ? Le *Codex,* tout en se gardant de les blâmer, prend soin de noter qu'une pareille pratique peut fort bien être interdite par l'Evêque : « *nisi loci Ordinarius prohibuerit.* » Assurément, des cas fort légitimes peuvent se présenter où il y a charité à dire les messes demandées par des gens pauvres, sans exiger d'eux les honoraires au plein tarif. Il faut toutefois remarquer que la charité doit être ici, comme toujours, limitée par la prudence. L'acceptation d'honoraires réduits peut avoir très vite comme conséquence de causer du tort à ceux qui suivent la règle, soit en exposant leur conduite à une défaveur populaire aussi fâcheuse qu'injuste, soit en raréfiant pour eux, et de façon générale, les messes au tarif diocésain. Cette pratique de sous-enchère n'est donc admissible qu'en des cas particuliers, isolés et tenus discrètement occultes. Autrement, l'Ordinaire aurait le droit et le devoir

de l'interdire formellement, pour sauvegarder l'intérêt menacé du bien commun de son clergé.

— Lorsque des messes sont offertes à un prêtre de diocèse différent, l'on peut se demander quel tarif il faut alors appliquer, celui du diocèse du donateur ou celui du célébrant ? Le canon 830 tranche cette difficulté :

CANON 830. — Si quis pecuniæ summam obtulerit pro Missarum applicatione, non indicans earumdem numerum, hic supputetur secundum eleemosynam loci in quo oblator morabatur, nisi aliam fuisse ejus intentionem legitime præsumi debeat.

Il est question ici d'une somme offerte en bloc pour un nombre de messes indéterminé. Une personne du diocèse de X..., où le tarif est de 2 fr., envoie 300 fr. pour faire dire *des messes* dans le diocèse de Y... qui a élevé l'honoraire à 3 fr. Combien le prêtre qui reçoit cette somme doit-il célébrer de messes ? La réponse du *Codex* est nette : s'il les accepte (car il peut fort bien les refuser), il en doit célébrer 150, et non pas 100, comme quelques-uns parmi nous étaient jusqu'ici disposés à le penser.

Cette solution se justifie aisément si l'on réfléchit que l'oblation-acceptation de messes est un contrat de justice où l'obligation bilatérale doit être appréciée d'après l'interprétation obvie de la volonté des contractants. La personne qui offre des messes ignore ou est juridiquement censée ignorer la loi locale d'une terre étrangère ; c'est d'après l'ambiance du milieu où elle vit qu'il faut présumer son intention. Le *Codex* a donc eu raison de prendre cette présomption, d'ailleurs déférente à l'égard du donateur, comme base de la règle générale qu'il était en droit de prescrire sur cette matière, que son caractère surnaturel soumettait à l'autorité de ses interprétations. Il était nécessaire d'uniformiser une pratique fâcheusement flottante, sujette à doutes et scrupules. Il fallait choisir entre deux tarifs, deux lois diocésaines, souvent différentes. Les meilleures raisons de justice et de convenance militaient certainement en faveur du lieu d'origine de la donation. C'est ce qu'a pensé le Législateur. Le clergé lui sera reconnaissant de cette décision qui coupe court aux anciennes difficultés d'une interprétation toujours assez délicate.

D) Délais de célébration. — Bien que n'offrant rien de nouveau dans leur ensemble, les can. 834 et 835 valent la peine d'être cités en entier, en raison des réflexions pratiques qu'ils vont nous suggérer.

CANON 834. — § 1. Missæ pro quibus celebrandis tempus ab oblatore expresse præscriptum est, eo omnino tempore sunt celebrandæ.

§ 2. — Si oblator nullum tempus pro Missarum manualium celebratione expresse præscripserit :

1° Missæ pro urgenti causa oblatæ quamprimum tempore utili sunt celebrandæ ;

2° In aliis casibus Missæ sunt celebrandæ intra modicum tempus pro majore vel minore Missarum numero.

§ 3. — Quod si oblator arbitrio sacerdotis tempus celebrationis expresse reliquerit, sacerdos poterit tempore quo sibi magis placuerit, eas celebrare, firmo præscripto can. 835.

CANON 835. — Nemini licet tot Missarum onera per se celebrandarum recipere quibus intra annum satisfacere nequeat.

Du § 1 rien à dire : tout y est parfaitement clair. — Trois cas différents sont visés aux §§ 2 et 3, lorsque le temps de la célébration n'a pas été expressément fixé par le donateur.

1er cas : Les messes sont demandées (sans date fixe) pour une cause urgente (v. g. pour le repos de l'âme d'un défunt récent, pour obtenir la conversion d'un moribond, pour demander la pluie, la sécheresse, la cessation d'un fléau, etc.). Il est évident que la cause énoncée suffit par elle-même pour imposer, sinon un jour déterminé, un temps de célébration au moins très rapproché, un temps *utile,* comme dit fort bien le texte : « *quamprimum tempore utili.* »

3e cas (qu'on nous permette cette inversion) : Le donateur laisse expressément au prêtre la liberté de dire la ou les messes quand il le voudra. Alors, il va de soi que cette autorisation formelle permet un délai quelconque, à la convenance du célébrant, sous la réserve, cependant, qui se trouve formulée au canon suivant 835, à savoir, qu'on ne doit jamais accepter pour son propre compte plus de messes qu'on n'en peut dire dans l'intervalle d'un an.

2e cas : Les messes sont données sans aucune indication expresse ou équivalente sur le temps de leur célébration. Alors, dit le *Codex, sunt celebrandæ intra modicum tempus pro majore vel minore Missarum numero.* Nous avons à dessein réservé ce 2e cas pour la fin, à cause de l'étude à part qu'il mérite.

Le décret *Ut debita,* qui sur ce point-là n'est pas reproduit, formulait des précisions numériques dont il n'est pas fait mention dans notre canon. Ainsi, pour une messe le délai maximum était d'un mois ; de six mois pour 50 messes ; d'un an pour 100 messes.

Une question se pose : Le silence du *Codex,* qui se contente de la formule très vague *intra modicum tempus,* doit-il être interprété comme maintenant implicitement ou supprimant ces anciennes déterminations numériques du décret *Ut debita ?* Le doute vaut la peine d'être résolu, en raison du cas de conscience qui s'y trouve intéressé ; car il s'agit de savoir si les limites respectives fixées par le décret (1 mois, 6 mois, 1 an) sont encore ou ne sont plus obligatoires.

Dans l'édition du *Codex* enrichie, en notes, par le cardinal Gasparri, de nombreuses références qu'on peut dire officielles, le décret *Ut debita* est fréquemment allégué, et comme par ailleurs nos canons actuels n'en sont visiblement qu'une reproduction ou tout au plus une paraphrase à peine modifiée, il semble logique de conclure que le droit nouveau confirme implicitement l'ancien et que, dès lors, malgré le silence du *Codex*, les délais d'un mois, six mois, un an, restent, comme par le passé, des maximums obligatoires.

A quoi l'on peut répondre que le Législateur, qui les connaissait parfaitement, a dû avoir ses raisons pour les omettre dans son texte et les remplacer par l'expression indéterminée *intra modicum tempus ;* et l'on ne voit pas d'autre motif à cette omission réfléchie et voulue que le souci de ne point donner à ces précisions arithmétiques le caractère obligatoire d'un précepte législatif officiellement canonisé.

La vérité nous semble également distante de ces deux interprétations extrêmes et contradictoires. A notre avis, les délais fixés au décret *Ut debita* restent comme indications directives, mais non pas comme précisions juridiquement préceptives. Le fait même de leur suppression dans le *Codex* suffit à prouver qu'ils ne sont pas légalement obligatoires *de præcepto*. Mais, d'autre part, l'étroite parenté de notre canon avec le passage correspondant du décret, auquel renvoie une note de la grande édition, oblige à considérer implicitement celui-ci comme le commentaire autorisé de la formule vague *intra modicum tempus*. On continuera donc de conclure, comme autrefois, que le délai de célébration maximum et normal est d'un mois pour une messe, de six mois pour cinquante et d'un an pour cent.

Des cas pourront se présenter où l'on sera amené à dépasser légèrement ce maximum ; mais l'on tiendra pour règle de rester le plus possible en deçà, et de répondre scrupuleusement à la recommandation du *Codex : intra modicum tempus*.

— Que si l'on a des messes à faire célébrer par d'autres prêtres, il faut sans retard les leur communiquer, et ceux-ci, sauf avis contraire, peuvent compter les délais de célébration à partir du jour où ils ont reçu les messes (Can. 837).

E) Distribution des messes. — Un prêtre est toujours libre d'accepter plus de messes qu'il n'en peut ou n'en veut dire par lui-même. En pareil cas, il doit les communiquer à d'autres, sauf, bien entendu, disposition ou condition contraire de la part des donateurs. Déjà le can. 837 admet le principe de cette distribution. Voici ce qu'en dit encore le canon suivant :

CANON 838. — Qui habent Missarum numerum de quibus sibi liceat libere disponere, possunt eas tribuere sacerdotibus sibi acceptis, dummodo probe sibi constet eos esse omni exceptione majores vel testimonio proprii Ordinarii commendatos.

En ce qui concerne la distribution de messes à faire entre prêtres d'un même diocèse, point de difficulté. C'est une pratique courante, et nous ne connaissons point de statut diocésain qui l'interdise.

En revanche, il est des statuts ou ordonnances épiscopales qui prohibent formellement la « sortie » des messes en dehors du diocèse où elles sont données et acceptées ; on exige alors que les prêtres envoient les messes en excédent à l'évêché, ou ne les distribuent que sur autorisation spéciale à des étrangers. Cette réglementation a pour but, évidemment, de favoriser les prêtres diocésains qui pourraient manquer d'honoraires. *Caritas bene ordinata...* L'intention est louable assurément. Mais peut-on la tenir pour tout à fait conforme à la pensée du Législateur ?

A cette question un peu délicate il est difficile de donner une réponse affirmative, si l'on s'en tient au texte de notre canon 838, qui reconnaît à tout prêtre détenteur d'un excédent de messes la faculté de les transmettre à tout prêtre quelconque *sibi accepto*, diocésain ou étranger, sous la seule condition qu'il le connaisse comme parfaitement digne de sa confiance. C'est exactement ce qu'avait déjà décidé, quoique en termes légèrement différents, le décret *Ut debita* dont voici le texte : « *Qui exuberantem Missarum numerum habent, de quibus sibi liceat libere disponere, possunt eas tribuere, præterquam proprio Ordinario aut S. Sedi, sacerdotibus quoque sibi benevisis, dummodo certe ac personaliter sibi notis et omni exceptione majoribus.* »

Cette concession générale de droit commun est d'autant plus suggestive que le Législateur n'ignorait pas les restrictions géographiques mises par certains Ordinaires à la libre transmission des intentions de messes. On est donc autorisé à penser qu'il s'est délibérément refusé à les sanctionner, dans une formule qui leur semble plutôt défavorable. Et à vrai dire, si ces restrictions sont localement avantageuses, elles ont par ailleurs le très grave inconvénient de priver d'utiles ressources des œuvres intéressantes ou des prêtres aussi honorables que besogneux, dont l'indigence serait efficacement soulagée par la pratique prudente d'un libre échange plus libéralement entendu en matière d'honoraires de messes.

Nous ne critiquons ni ne blâmons rien, ni personne. Nous expliquons la lettre du *Codex*, et c'est tout. Il appartient aux Ordinaires de juger dans quelle mesure ils peuvent se permettre de déroger à son texte pour des raisons urgentes d'intérêt particulier. Seuls ils sont juges compétents des modifications qu'il peut y avoir lieu de faire subir aux anciens statuts pour les harmoniser pleinement avec le nouveau Code.

— Avant de quitter ce sujet de la transmission des messes, notons, pour simple mémoire, la règle bien connue, rappelée au can. 840, qui interdit rigoureusement de retenir quoi que ce soit de l'honoraire perçu, quand on fait célébrer la messe par un autre. Cette règle comporte, comme on

sait, trois exceptions. Il est permis d'opérer une retenue sur la somme versée dans les cas suivants : — 1° quand le donateur en a expressément donné l'autorisation ; — 2° quand, à défaut de cette déclaration formelle, les circonstances sont telles que le prêtre qui reçoit la messe peut, en toute certitude de conscience, conclure qu'on a voulu lui faire une offrande personnelle en donnant pour honoraire une somme supérieure au tarif diocésain ; — 3° quand les messes affectées à une fondation sont trop nombreuses et doivent être distribuées ailleurs (messes dites *ad instar manualium,* manuelles *assimilées),* il est permis de ne verser que l'honoraire correspondant au tarif du diocèse où ces messes sont célébrées, pourvu que l'excédent soit considéré comme entrant dans la dotation du bénéfice ou de l'œuvre pieuse en question (Can. 840, § 2).

Une quatrième exception avait été imaginée et mise en pratique par certains chapelains de sanctuaires ou lieux de pèlerinages, qui se croyaient en droit de retenir une partie des honoraires pour les frais du culte et l'entretien de leur chapelle. Le décret *Ut debita* a formellement condamné cet usage : « *Sine nova et speciali S. Sedis venia (quæ non dabitur nisi ante constiterit de vera necessitate, et cum debitis et opportunis cautelis), ex eleemosynis Missarum, quas fideles celebrioribus Sanctuariis tradere solent, non licet quidquam detrahere ut ipsorum decori et ornamento consulatur.* »

Bien que ce cas particulier ne soit pas mentionné expressément par le *Codex,* il n'y a pas de doute qu'il soit implicitement visé et résolu (conformément au décret *Ut debita)* dans la formule très générale absolue du can. 840, § 1 : « *Qui Missarum stipes manuales ad alios transmittit, debet acceptas integre transmittere, nisi aut oblator expresse permittat aliquid retinere, aut certo constet excessum supra taxam diœcesanam datum fuisse intuitu personæ.* »

F) Responsabilités. — L'oblation et l'acceptation d'une messe constituent un véritable contrat bilatéral, gravement obligatoire en justice, en raison de son objet. En dehors des intérêts spirituels qui sont ici en cause, il importe souverainement que les fidèles soient absolument assurés de la célébration des messes qu'ils demandent, et l'on voit assez quelles seraient les conséquences, de tout points dommageables, du doute qui viendrait à paralyser là-dessus leurs chrétiennes libéralités. Aussi le *Codex* se montre-t-il très sévère sur ce point-là, conformément d'ailleurs à l'enseignement commun de tous les maîtres de la théologie morale.

Comme nous allons avoir ici une « nouveauté » intéressante à mettre en lumière, il nous faut tout d'abord reproduire *in extenso* les différents canons qui fixent les responsabilités de conscience quant à la célébration personnelle et à la transmission des messes :

CANON 828. — Tot celebrandæ et applicandæ sunt Missæ, quot stipendia etiam exigua data et accepta fuerint.

CANON 829. — Licet sine culpa illius qui onere celebrandi gravatur, Missarum eleemosynæ jam perceptæ perierint, obligatio non cessat.

CANON 839. — Qui Missas a fidelibus receptas aut quoquo modo suæ fidei commissas aliis celebrandas tradiderint, obligatione tenentur usque dum acceptatæ ab eisdem obligationis et recepti stipendii testimonium obtinuerint.

Deux cas sont à examiner séparément :

a) Messes personnellement reçues et célébrées. — Rien de plus clair : le seul « obligé » est le prêtre qui reçoit la messe et reste chargé de sa responsabilité jusqu'à ce qu'il l'ait célébrée. Le can. 828 lui rappelle qu'il doit exactement dire toutes les messes qu'il a acceptées, pour lesquelles donc il s'est engagé, et même, sans se permettre aucun virement de compensation, les messes qu'il aurait pour une raison ou pour une autre acceptées avec un honoraire inférieur au tarif diocésain. C'est une obligation de stricte justice, qui exige d'être accomplie telle qu'elle a été contractée.

Mais *quid* si le prêtre vient à perdre, sans la moindre faute de sa part (vol, incendie, etc.), les honoraires avant que les messes aient été célébrées ? Le can. 829 répond nettement : *Obligatio non cessat :* la responsabilité demeure entière ; il faut acquitter intégralement toutes les messes reçues. Le contrat *Do ut facias* crée un devoir absolu de faire ce pour quoi l'on a été payé d'avance. C'est la règle de toutes les obligations conséquentes à des versements anticipés, quel que soit le sort de la somme reçue entre les mains de l'*obligé.*

b) Messes transmises. — Le second cas est plus difficile. A quel moment le prêtre qui communique une ou plusieurs messes à un confrère, est-il dégagé de sa personnelle responsabilité ? Le décret *Ut debita* avait répondu : ce prêtre reste obligé et responsable tant qu'il n'a pas reçu notification certaine de la *célébration* des messes ainsi transmises, en sorte qu'il demeurait quand même tenu de les dire pour son propre compte, si, par suite de la perte des honoraires, de la mort du confrère, ou de toute autre raison, ces messes restaient sans être acquittées.

Cette solution avait paru bien sévère, et de nature à raréfier beaucoup ces sortes de transmissions, infiniment utiles au point de vue temporel de la charité et de l'intérêt spirituel des âmes. Elle paraissait assimiler un peu la transmission des messes à un véritable *mandat,* avec strictes obligations de justice conséquentes pour le *mandant* en cas d'inexécution du mandat par le *mandataire,* alors qu'elle n'est qu'une simple *substitution* librement opérée *de consensu donatorum,* lesquels évidemment n'entendent pas charger

d'obligation *in casu* le seul prêtre qui reçoit leurs messes, mais indifféremment tout prêtre auquel sera communiquée avec l'honoraire toute la responsabilité du contrat.

C'est ainsi, d'ailleurs, qu'en a jugé le Législateur dans la décision réformée que nous présente le *Codex* au can. 839, aux termes duquel l'obligation suit la transmission de l'honoraire et s'éteint avec elle : « *Obligatione tenentur* (transmittentes) *usque dum acceptatæ ab eisdem* (aliis sacerdotibus) *obligationis et recepti stipendii testimonium obtinuerint ;* » solution facile cette fois à justifier, qui garantit très suffisamment la célébration des messes transmises, sans faire obstacle à leur bienfaisante distribution.

On remarquera qu'avant d'être déchargé de sa responsabilité initiale, celui qui donne ou envoie les messes doit aussi les accompagner de leurs honoraires (qui, en principe, ne devraient jamais en être séparés), et qu'il lui faut avoir simultanément la certitude 1o que les messes ont été acceptées et 2o que les honoraires ont été reçus. En pratique, tout cela peut se réaliser sans complications de formalités gênantes, et il n'est pas nécessaire d'avoir sur ces deux points un « reçu » écrit ; il suffit d'être certain, de manière ou d'autre, que la transmission intégrale s'est bien réellement effectuée, pour qu'à partir de ce moment-là le transmetteur soit déchargé des obligations et responsabilités, qui incombent alors exclusivement à son confrère. Cette modification notable apportée par le *Codex* au décret *Ut debita* aura des conséquences pratiques avantageuses. Il était opportun de la signaler.

G) Excédents annuels de messes. — Quiconque a charge de dire ou de faire dire des messes doit envoyer au bout d'un an à l'Evêché l'excédent qui n'a pu être acquitté *intra annum*.

Cet *intra annum* s'entend un peu différemment suivant qu'il s'agit de messes manuelles proprement dites ou de messes *assimilées* aux manuelles *(ad instar manualium)*. — Dans ce dernier cas, les messes non acquittées pendant l'année où elles auraient dû être dites constituent l'excédent en question, et doivent être envoyées à l'évêché. — Quant aux messes manuelles ordinaires, elles tombent en excédent *ut supra* quand elles n'ont pas été dites dans l'intervalle d'un an à partir du jour où on les a reçues, toujours sous réserve de dispositions différentes de la part des donateurs. (Can. 841).

Il n'est pas inutile de citer à ce propos un texte du décret *Ut debita* qui se rapporte à la présente prescription : « *Qui Missas cum sua eleemosyna proprio Ordinario aut S. Sedi tradiderint, ab omni obligatione coram Deo et Ecclesia relevantur.* »

H) Trafic des messes. — A maintes reprises l'Eglise, par l'organe de son magistère disciplinaire, est intervenue pour condamner et punir sévèrement ce que nous appelons, d'un mot plus intelligible que canonique, le *trafic des messes*, c'est-à-dire le commerce des messes ou sur les honoraires de messes, ou enfin, si l'on veut, l'engagement des honoraires dans des opérations commerciales. Le danger de pareille pratique saute aux yeux : d'un côté, profanation, avilissement au moins, d'une chose entre toutes sacrosainte, et, d'autre part, ingérences laïques commerciales dans la détention des messes, d'où, en plus du trafic proprement dit, insécurité quant à leur célébration.

Le *Codex* renouvelle, en la résumant, l'interdiction traditionnelle de toute apparence quelconque de trafic (achats, paiements de dettes, etc.) à propos des honoraires de messes : « *A stipe Missarum quælibet etiam species negotiationis vel mercaturæ omnino arceatur* » (Can. 827). On peut voir dans le décret *Ut debita* (n. 8-10) le commentaire détaillé de cette prohibition.

I) Registres de messes. — Il nous reste enfin un dernier mot à dire, à propos des Registres ou Cahiers de messes. Tout prêtre qui reçoit des messes doit scrupuleusement les inscrire avec toutes mentions utiles sur un registre ou cahier à part. C'est une précaution de naturel bon sens, on ne peut plus obligatoire, que le *Codex* rappelle aux can. 843 et 844. Le § 2 du can. 843 fait à l'Ordinaire une obligation de visiter ou faire visiter au moins une fois l'an les registres de messes de toutes les églises et chapelles séculières ou religieuses, où l'on reçoit sous cette forme les oblations des fidèles. Et le § 2 du canon 844 prescrit : « *Omnes sacerdotes sive sæculares sive religiosi debent accurate adnotare quas quisque Missarum intentiones receperit, quibusve satisfecerit.* »

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment expliquer que la présence simultanée de Notre-Seigneur dans le ciel et dans toutes et chacune des hosties consacrées n'est pas contraire à la raison ? Les traités de théologie ou bien n'abordent pas cette question, ou bien la traitent d'une façon si rapide et si insuffisante qu'elle laisse des doutes. La comparaison du miroir brisé ne signifie absolument rien du tout. Y aurait-il quelque autre comparaison plus sérieuse et plus frappante qui permette de faire saisir cette vérité aux fidèles et aux enfants ?

R. — Discuter ici toutes les objections consécutives à la présence simultanée de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie et dans les hosties consacrées serait beaucoup trop long, et superflu. On les trouve, ne vous en déplaise, exposées et réfutées dans les traités plus amples des maîtres de la théologie. Un simple *compendium* cependant nous en donne la clef.

L'Eucharistie est un mystère de foi. Mais le Concile de Trente (sess XIII, c. 1) nous enseigne for-

mellement qu'il n'y a pas de contradiction dans la présence simultanée de Notre-Seigneur au ciel et sur la terre : « *Neque... hæc inter se pugnant,* ut ipse Salvator noster ad dexteram Patris in cœlis assideat *juxta modum existendi naturalem,* et ut multis nihilominus aliis in locis *sacramentaliter* præsens sua substantia nobis adsit. » La raison de cette possibilité, le concile l'indique : c'est que, dans le ciel et dans le sacrement, le mode de présence est essentiellement différent. Dans le ciel, le corps de Notre-Seigneur est présent de la manière qui convient aux autres corps : il y est *juxta modum existendi naturalem,* avec ses dimensions propres, soumis aux conditions d'espace, de lieu, de quantité. Sur la terre, dans toutes et chacune des hosties consacrées, il est présent « sacramentellement », et, comme l'expliquent les théologiens, *per modum substantiæ,* à la manière d'une substance. Il faut donc y concevoir la présence du Christ comme on conçoit la présence d'une substance. Or celle-ci, même la substance corporelle, de sa nature n'appartient pas à l'ordre sensible. Sa présence est connotée par les accidents, mais par elle-même elle est indépendante de l'espace, du lieu. Ainsi le corps du Christ dans l'Eucharistie : sa présence est indiquée par les accidents qui tombent sous les sens, accidents qui ne sont pas les siens, mais ceux du pain qui demeurent après la transsubstantiation. Et partant, ces accidents, qui avant la consécration affectaient le pain, n'affectent pas le corps du Christ. Si le Christ se trouve au lieu qu'occupait le pain par le fait qu'il se trouve sous les dimensions du pain, il n'est pas cependant, par exemple, mesuré par ces dimensions, par le lieu qu'elles circonscrivent, il n'y est pas localement. Et ainsi du reste. Rien n'empêche donc que le corps du Christ soit présent partout où il y aura du pain changé en son corps. Partout, il sera *per modum substantiæ.* Le principe de cette possibilité réside en la transsubstantiation.

Rien donc ne répugne à la raison dans la présence simultanée du Christ au ciel et sur la terre en de multiples lieux, puisque son mode de présence est essentiellement différent dans les deux cas.

Est-il besoin, pour prévenir une instance, de faire remarquer que ces deux modes d'existence, naturelle et sacramentelle, sont attribués au corps du Christ non sous le même rapport, mais sous un rapport différent ? Outre qu'ils se rapportent à des lieux différents (le ciel et l'hostie), ils ont un principe essentiellement différent. Au ciel la présence du Christ est causée par le contact quantitatif de son corps avec le lieu qui le contient ; dans l'hostie, elle est causée par la transsubstantiation et les dimensions du pain. L'ubication n'est qu'une relation extrinsèque avec le lieu. Partout où la transsubstantiation sera possible, la présence sacramentelle du Christ sera possible. Et de multiples transsubstantiations qui le placeront en cent lieux divers, le corps du Christ ne subira aucun changement intrinsèque, ne recevra aucune dimension nouvelle, ne contractera aucune relation nouvelle avec l'espace.

Pour faire entendre cette vérité aux fidèles, les Pères avaient recours à des analogies, en particulier à celle de l'âme présente dans chacune des parties du corps. Empruntée à l'art oratoire, celle-ci ne manque pas d'originalité : la parole de l'orateur qui se fait entendre à mille auditeurs ne devient pas pour cela mille voix différentes, et pourtant chacun la reçoit entière et unique comme elle part des lèvres du tribun.

Il faut se souvenir enfin que toute comparaison cloche, que l'imagination doit être rectifiée par le raisonnement, et que l'Eucharistie est un mystère de foi.

Q. — J'ai plusieurs fois lu dans les sermonnaires et entendu répéter par des prédicateurs le passage suivant de Job : « In angelis suis reperit pravitatem » (IV, 18), pour faire saisir plus vivement combien Dieu est pur, puisqu'il trouve des taches jusque dans ses anges (les bons anges évidemment, car s'il s'agissait des mauvais, cela ne prouverait rien).

Or, il me semble que c'est là une fausseté théologique, fondée sur un passage qui n'est point inspiré. Une fausseté théologique, dis-je, car les bons anges n'ont jamais commis la faute la plus légère ; et ce n'est pas non plus dans la nature qu'ils ont reçue de Dieu qu'il peut y avoir quelque chose de mauvais ou de répréhensible. Et j'ajoute que cette fausseté s'appuie sur un passage non inspiré, car c'est Eliphaz qui la prononce, et Eliphaz ayant été blâmé par Dieu pour ses discours, on ne voit guère comment on pourrait le croire inspiré dans ce passage ou dans quelque autre.

Sans doute, sans être inspirée, cette parole reste vraie, si les anges dont il s'agit sont les mauvais anges ; mais, je le répète, l'argumentation des prédicateurs dont je parle, suppose évidemment qu'ils interprètent ce passage des anges restés fidèles.

Il me semble d'ailleurs que c'est bien des bons anges que veut parler Eliphaz, car en répétant plus tard équivalemment la même pensée qu'il a voulu indiquer ici, il dit : « Cœli non sunt mundi in conspectu ejus » (XV, 15) et il paraît bien que par *cœli* il entend encore les « anges », mais alors ici ce ne peut être les mauvais qu'il a en vue.

Je serais reconnaissant à l'*Ami* de m'éclairer sur cette question.

R. — Volontiers nous allons essayer de le faire.

Commençons par rappeler brièvement le contexte du chapitre IV, d'où est tiré le texte qu'on nous oppose. Tout ce chapitre renferme un discours d'Eliphaz, l'un des amis de Job. Ce discours est une première réponse aux plaintes du patriarche qui se lamentait amèrement sur son sort. A quoi Eliphaz riposte en exposant sa thèse favorite, savoir, que l'*innocent* n'est jamais puni ici-bas, que le *méchant* seul est châtié (IV, 7). Et il essaie de le prouver : d'abord par l'expérience qu'il a des hommes et des choses (IV, 8-11) ; ensuite par le témoignage de Dieu : il a reçu, assure-t-il, une révélation qui confirme sa conviction personnelle (IV, 12-21) ; enfin par des exemples qui tendent à prouver le sort malheureux de l'impie sur la terre (V, 1-7). Toute cette argumentation aboutit à des conseils d'ordre pratique que nous passons.

Le texte dont le sens ne paraît pas très clair à notre correspondant appartient au deuxième chef de preuves apportées par Eliphaz, à cette révélation d'en-haut d'après laquelle (18) : *Qui serviunt ei* (Domino) *non sunt stabiles, et in angelis suis reperit* (Deus) *pravitatem*. Conséquemment et *a fortiori* l'homme, créature inférieure aux anges, sera-t-il plus versatile en ses pensées, plus mobile dans ses affections et tendances, plus exposé au mal, où il finira par tomber très facilement ; ce qui explique en fin de compte pour Eliphaz pourquoi sur terre l'innocent n'est jamais châtié, tandis que le méchant seul, celui qui tombe et prévarique, est toujours puni.

Tel est le contexte du passage. Etudions maintenant le verset lui-même.

Littéralement, d'après l'hébreu actuel on devrait traduire le premier hémistiche par : « *Ecce servis suis non fidit :* il (Dieu) ne se fie pas dans ses serviteurs » ; en d'autres termes, il n'est pas sûr d'eux, il ne répond pas d'eux : « Diffidit servis, observe Rosenmüller (in h. l.), non existimans eos idoneos et satis perfectos, pro quibus spondere audeat. » Les LXX ont rendu de même l'original : κατὰ παίδων αὐτοῦ οὐ πιστεύει. — Mais notre Vulgate porte : « Ecce qui serviunt ei *non sunt stabiles.* » Pourquoi cette divergence ? Elle vient probablement de ce que le traducteur latin aura en lisant substitué le participe *néeman* (niphal) à l'hiphil *iaamîn ;* dès lors l'hébreu se présentait à lui avec ce sens mot à mot : « Ecce inter servos ejus *non* [est] *firmus* ». Quoi qu'il en soit, cette leçon de la Vulgate ne diffère pas substantiellement de l'hébreu ; elle propose la cause pour l'effet, en indiquant le motif de la défiance de Dieu vis-à-vis de ses serviteurs : leur mutabilité ou inconstance : « Diffidit Deus *quia illi mutabiles.* »

Reste à savoir quels sont ces « serviteurs » dont parle Eliphaz. Assurément ce ne sont point les prophètes d'Israël que Jéhovah envoyait à son peuple, — comme l'ont pensé quelques interprètes, S. Augustin entre autres. — D'après le second hémistiche, évidemment parallèle, les « servientes » ne peuvent être que les « Anges » de Dieu, lesquels dans la Bible sont désignés toujours comme les exécuteurs des ordres du Tout-Puissant. (Cf. Ps. CIII, 4). Mais à son tour le deuxième hémistiche du ℣ 18 offre une réelle difficulté d'exégèse. L'hébreu porte littéralement : « Et in angelis ejus posuit *thoholah.* » Ce dernier mot a été traduit par la Vulgate : *pravitatem ;* par les LXX : σκολιόν τι ; par d'autres : *defectum ;* par quelques-uns enfin : *splendorem.* Nous croyons que l'interprétation de notre version latine donne bien la pensée d'Eliphaz, puisque de vrai l'*imperfection* des anges se manifesta dans un péché formel, dans une désobéissance au Créateur. Néanmoins le sens véritable du mot *thoholah*, qu'on ne rencontre qu'ici dans toute la Bible, serait peut-être mieux rendu par l'idée générale de *defectus, insanitas, stultitia, obliquitas,* ainsi que l'ont compris les LXX : σκολιόν τι. De cette façon l'on s'explique bien en quoi consistait cette *mutabilitas,* cette inconstance, qui mettait les natures angéliques dans une situation de profonde infériorité vis-à-vis de Dieu.

Ces remarques exégétiques faites, — et elles étaient nécessaires, — nous nous demandons avec notre correspondant : De quelle catégorie d'anges s'agit-il ? Des bons ou des mauvais ? — Avant de répondre, réfléchissons que les anges, créatures de Dieu, peuvent et doivent être considérés en deux états : soit pendant leur épreuve, soit après l'épreuve. Les anges depuis l'épreuve sont fixés à tout jamais. Ceux qui sortirent vainqueurs, demeurent éternellement attachés au bien et seront heureux toujours ; les autres qui ont succombé demeurent enfoncés dans le mal et subiront leur peine pendant l'éternité tout entière. Là-dessus nos théologiens sont d'accord. Or nous pensons que dans le texte cité d'Eliphaz, il ne s'agit point des anges considérés en leur état actuel. Actuellement en effet les mauvais anges portent et toujours porteront la souillure de leur faute et la honte de leur rébellion ; nul doute par conséquent que le Seigneur ne découvre en eux *pravitatem*, et si les prédicateurs, comme le remarque notre correspondant, songeaient à ces anges déchus et souillés pour démontrer qu'en comparaison d'eux Dieu est souverainement pur, leur démonstration ne prouverait pas grand'chose, parce que trop évident serait le contraste ; elle ne prouverait rien non plus pour établir l'*a fortiori* du ℣ 19, où il est question des hommes « qui habitant domus luteas », car parmi les habitants de la terre bon nombre n'atteignent point le degré de malignité et de perversité des anges mauvais.

Quant aux bons anges, ils ne portent point en leur être ce qu'on appelle *pravitatem,* et le Seigneur n'en peut découvrir trace chez eux ; et telle est justement la raison pour laquelle ils se trouvent actuellement en paradis ; ils n'ont jamais péché. J'ajoute même qu'ils sont présentement dans l'impossibilité de pécher. Consommés dans la béatitude ils ne sauraient en déchoir : « Summæ beatitudinis plenitudinem, dit S. Augustin [1], tanquam præmium ipsius permansionis acceperunt ; id est ut magna per Spiritum sanctum data abundantia charitatis Dei, cadere ulterius omnino non possent et hoc de se certissime nossent. » La possibilité de tomber dans le mal, dans le péché, est une imperfection grave assurément, une *pravitas* véritable ; mais cette possibilité, je le répète, n'existe plus chez les bons anges. Et cela résulte, non pas du fait de leur nature que la gloire aurait changée essentiellement ; non, leur nature continue d'être une nature finie, bornée, métaphysiquement, et par définition mobile et changeante. Mais leur fixité dans le bien, l'impossibilité où ils sont de faire le mal, est la résultante nécessaire de leur état de gloire où ils voient Dieu face à face, se reposant en lui comme dans leur bien suprême dont ils ne peuvent se détacher. « Angelus beatus,

[1] *De Corrept. et Grat.*, cap. X, n. 27.

dit S. Thomas [1], non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum,... unde angelus beatus nullo modo peccare potest. » Et le S. Docteur ailleurs donne de cela cette raison profonde : « Nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo : quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt [2]. » Voilà pourquoi l'on ne peut dire, ni écrire, que le Seigneur découvre *pravitatem* in angelis *suis*. Ni péché, ni souillure, ni tache morale quelconque, n'existent et n'ont existé dans les bons anges ; même la *possibilité* du péché, du mal moral, a chez eux présentement disparu. Si quelque différence sous ce rapport existe entre eux et la Divinité, cette différence est d'ordre métaphysique, et tient au fond de leur nature créée, finie, bornée, que la gloire n'a point détruite, mais placée seulement dans des conditions meilleures d'ordre surnaturel. L'immutabilité dans le bien qu'ils possèdent, ils ne l'ont point par nature comme Dieu, ils ne l'ont que par grâce et par privilège.

Pas n'est besoin de remarquer que cette différence place l'ange béatifié infiniment au-dessous de Dieu.

Conclusion : Les bons anges n'offrent point cette *thoholah* ou « pravitas » dont parle Eliphaz.

Notre correspondant nous objectera sans doute xv, 15 : « Ecce inter sanctos ejus nemo immutabilis » (l'hébreu porte justement comme dans iv, 18 : « Ecce *non fidit* in sanctis suis »), et *cœli* non *sunt mundi* in conspectu ejus. » Donc c'est bien des saints ou des anges qui sont au ciel, que veut parler Eliphaz. Conséquemment il a dû se tromper, dans l'espèce, si la théologie que nous exposons plus haut est exacte. Dès lors, quel cas les prédicateurs peuvent-ils bien faire de l'assertion de iv, 18?

J'admets que le premier hémistiche : « Inter sanctos ejus nemo immutabilis » s'interprète des anges, tout de même que le ℣ 18 du chap. iv ; mais il n'est pas démontré que le second hémistiche : « Et cæli non sunt mundi in conspectu ejus » soit en parallélisme de synonymie avec son correspondant. Nombre d'exégètes — et des meilleurs, tels que S. Thomas, Pineda, Knabenbauer — pensent que par « cæli » il convient d'entendre le firmament avec son lumineux cortège de soleils et d'étoiles. Le monde physique et le monde moral, le ciel étoilé et les créatures intelligentes, seraient ainsi rapprochés dans la pensée d'Eliphaz, et celui-ci affirmerait des uns et des autres qu'ils sont, en comparaison de Dieu, imperfection et ténèbres, le Très-Haut les surpassant tous par l'éclat de ses perfections infinies. Quant au premier hémistiche du ℣ 15 : « Inter sanctos ejus nemo immutabilis, » — dans l'hypothèse par nous admise qu'il doit s'entendre du monde angélique, — nous l'expliquons des bons anges considérés, non en leur état actuel de béatitude, mais au temps de l'épreuve, — à moins qu'on ne préfère interpréter cette *mobilité*, ce « nemo *immutabilis*, » de la condition métaphysique où se trouve toute créature, les anges y compris, de versatilité, et de défectuosité. — Revenons à iv, 18.

C'est donc des anges au temps de l'épreuve que le premier des amis de Job dit que Dieu *non fidebat in eis*, qu'il n'en était pas sûr et n'en répondait point. A ce moment-là toutefois les anges se trouvaient en état de grâce ; ceci n'est pas un dogme, je le veux, mais la thèse est certaine, elle cadre avec Jude, 6 ; II Pierre, ii, 4 ; Jean, viii, 44 et telle est la déclaration du Catéchisme Romain [1]. Conséquemment les anges ne présentaient pas alors de *pravitas* au regard de Dieu. Mais retenons bien que tous à ce moment gardaient la possibilité de déchoir, de tomber dans le péché, de choisir le mal. Ainsi le comportait leur nature essentiellement finie, et versatile ; leur intelligence pouvait un moment s'égarer non par erreur, par ignorance, ou sous la poussée des passions, comme remarque S. Thomas, mais « per absentiam solum considerationis eorum quæ *considerari debent*. Hoc modo, conclut le S. Docteur, angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum *absque ordine ad regulam divinæ voluntatis* [2]. » Ce manque de « considération » fut chez l'ange justement le résultat de l'imperfection de sa nature ; seule la nature divine en est exempte et cela nécessairement, parce que « divina voluntas sola est regula sui actus. » Au contraire, « omnis voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet nisi secundum quod regulatur a voluntate divina ad quam pertinet ultimus finis. » On s'explique dès lors chez l'ange la possibilité pour son intelligence d'omettre, ne fût-ce qu'une fois, la subordination de son choix de volonté libre au bon vouloir de la cause première, à la règle qu'est la volonté divine. Le péché angélique s'ensuivait, et voilà pourquoi Dieu par la bouche d'Eliphaz a pu dire qu'il « ne se confiait pas même dans ses anges, qu'il n'était point sûr d'eux et n'en répondait pas ; » ce que la Vulgate, plus explicite que l'hébreu, semble paraphraser en traduisant : « Ecce qui serviunt ei (angeli ejus) *non sunt stabiles*. » Conséquemment Dieu trouve dans ses anges une *thoholah — pravitas*, — c'est-à-dire une défectuosité native capable de les entraîner au péché, lequel deviendrait une autre *pravitas*, celle-ci d'ordre moral et constituant une souillure véritable chez l'ange déchu.

On comprend que la réflexion d'Eliphaz, iv, 17, d'une part mette parfaitement en relief la supériorité de Dieu, dont l'impuissance à faire le mal est absolue : « Numquid homo Dei comparatione justificabitur, aut factore suo purior erit vir ? » et que d'autre part elle rende plus saisissante l'*a fortiori* du ℣ 19 : « Quanto magis hi qui habitant domos luteas ... » etc. L'homme en effet, bien plus que l'ange encore, est suspect aux yeux de Dieu : d'abord en raison même de l'infériorité de sa nature qui

[1] 1ª Pars, quæst. 62, art. 8.
[2] *Ibid.*, quæst. 94, art. 1.

[1] 1ª Pars, c. ii, n. 17.
[2] I P., quæst. 63, art. 1, ad 4.

est au-dessous de la nature angélique ; en raison aussi de l'infériorité de son intelligence qui peut plus facilement s'égarer, exposée qu'elle est à l'ignorance et à l'erreur ; ensuite en raison de sa condition de créature déchue, blessée par le péché originel. Ne devons-nous pas comprendre tout cela dans ces expressions : « qui habitant domus luteas... qui terrenum habent fundamentum... consumentur velut a tinea » ?

Par conséquent nous estimons, contrairement à ce que croit notre correspondant, que les prédicateurs ont raison de citer Job, IV, 18, pour faire comprendre plus vivement combien Dieu est pur. Avec Sacy nous ajoutons que « l'Eglise sainte emploie aussi très avantageusement cette parole dont Eliphaz faisait alors une méchante application à l'égard de Job, et qu'elle la représente souvent aux plus justes pour les obliger *de travailler à leur salut,* comme dit S. Paul, *avec crainte et tremblement.* Car s'il est vrai que les anges *mêmes sont déchus* de leur pureté, que ne doit pas craindre un homme faible que sa chair et sa propre fragilité exposent à des chutes continuelles ? »

Un dernier mot.

Notre correspondant suppose que le passage de IV, 18 n'est pas inspiré, car, dit-il, c'est Eliphaz qui parle, et « Eliphaz ayant été blâmé par Dieu pour ses discours, on ne voit guère comment on pourrait le croire inspiré dans ce passage ou dans quelque autre. »

Il y a dans ces assertions plusieurs équivoques à dissiper. — Rappelons les principes. Les théologiens observent que les phrases et textes de l'Ecriture sont inspirés et « paroles de Dieu » de deux manières : ou *formellement* en raison de leur insertion dans la Bible (inspiratio ad scribendum) ; ou *matériellement* quant à leur objet. Nul doute que tous les textes *authentiques* des Saints Livres ne soient « paroles de Dieu » sous le premier rapport, c'est-à-dire *formellement,* en raison de leur insertion dans le livre sacré. Or tout de suite la conclusion s'impose pour Job, IV, 18. Ce texte est authentique ; il appartient donc au livre inspiré dont Dieu est l'auteur ; en ce sens il doit être tenu pour inspiré (ratione scriptionis).

Mais la difficulté n'est point là. Il s'agit de savoir si la phrase en question est inspirée *matériellement,* et donc si en elle-même elle est intrinsèquement « parole de Dieu », et d'autorité divine. — Nous ne voyons pas pourquoi cette phrase ne mériterait pas d'être rangée parmi les assertions dignes de Dieu, et par conséquent jouissant de son autorité divine. Telle que nous l'avons expliquée, et telle qu'elle se présente dans le texte authentique original, elle paraît vraie d'une vérité théologique, incontestable. Si Dieu a blâmé Eliphaz de son langage, son blâme n'atteint pas des phrases et assertions comme celle dont il s'agit.

Mais il y a plus. Le ℣ 18 du chap. IV fait partie de la révélation dont Eliphaz a reçu le secret (cf. ℣ 12). Que fut cette révélation ? Plusieurs pensent qu'elle n'exista réellement point ; Eliphaz ne ferait ici qu'user d'un artifice littéraire pour mieux persuader Job. Tel n'est pas notre avis. Ecoutons Pineda : « Asserendum sane, dit-il, potuisse hanc esse veram ac divinam revelationem, cum multa vera atque utilia contineat. Sic videtur accipere S. Gregorius, et Philippus presbyter, in idemque propendunt S. Thomas, Burgensis, Carthusianus, aliique juniores, atque adeo ipse Eliphaz ex multis signis quæ fidem suis dictis facere possent, illam confirmat. » Knabenbauer pense de même (in h. l.). Comme lui nous croyons que la réflexion d'Eliphaz, IV, 18, est inspirée. Mais où Eliphaz se trompe pourtant, c'est quand plus loin il laisse supposer que Job est coupable et puni pour ses fautes ; de quoi Dieu paraît bien en effet l'avoir blâmé.

Q. — N'étant qu'un abonné récent, je me demande si l'*Ami* a eu l'occasion de parler de la conduite à tenir relativement à la confession des futurs la veille de leur mariage. Sans parler de ceux dont les dispositions sont notoirement mauvaises, que faire avec ceux dont on peut obtenir quelque chose comme accusation, mais qui dès le soir même (les mariages ayant lieu bien souvent le samedi) manqueront très probablement (pour ne pas dire sûrement) à la loi de l'abstinence, ne viendront même pas à la messe le dimanche suivant ; en un mot, de ceux qui font de vagues promesses de vie chrétienne dont en réalité ils ne tiennent aucun compte ? Hélas ! c'est le cas du grand nombre dans certaines paroisses. Encore une fois, que faire ? Faut-il appliquer le principe théologique : *Sacramenta propter homines,* et risquer l'absolution ?

R. — La question, en effet, n'est pas neuve et les *Tables* de l'*Ami* vous auraient vite renseigné sur les solutions pratiques qu'elle réclame, d'ailleurs fort diverses suivant les circonstances.

Voici, très rapidement résumées, les règles de théologie morale qui dominent ce sujet délicat, véritable cauchemar des curés et confesseurs de futurs mariés.

Notez d'abord que, en principe général de droit commun, la confession avant le mariage n'est pas nécessaire. Le mariage étant un sacrement des vivants, qui réclame l'état de grâce, il est tout évident qu'avant de le recevoir il y a obligation stricte de se confesser pour qui a la conscience chargée de fautes graves sur lesquelles aucune absolution encore n'est tombée ; mais, par contre, il est non moins évident que celui qui n'est pas en état de péché mortel n'est nullement tenu de se confesser avant de se marier ; et c'est à cause de cela qu'il n'existe dans le droit commun aucun précepte positif faisant de la réception du sacrement de Pénitence une préface obligatoire au mariage.

En droit particulier, les Statuts diocésains formulent ordinairement cette obligation, et la coutume, chez nous, en est si bien enracinée que cette exigence, toute désagréable qu'elle soit, est partout maintenue et subie, à titre au moins de formalité nécessaire, par les futurs.

Il faut remarquer d'ailleurs que si le droit com-

mun et la théologie ne vont pas jusqu'à faire de la confession sacramentelle avant le mariage l'objet d'un précepte positif obligatoire, ils s'accordent cependant pour exhorter instamment les fidèles à ne point omettre ce moyen de préparation sainte à la réception du sacrement de mariage. Voici comment s'exprime le *Codex,* can. 1033 :

« *Ne omittat parochus, secundum diversam personarum conditionem, sponsos docere sanctitatem sacramenti Matrimonii, mutuas conjugum obligationes et obligationes parentum erga prolem ; eosdemque vehementer adhortetur ut ante matrimonii celebrationem sua peccata diligenter confiteantur, et sanctissimam Eucharistiam pie recipiant.* »

C'est donc l'usage et le droit diocésain, que tous les futurs sans exception « se présentent au confessionnal » avant le mariage et apportent, en cas de besoin, sous forme de billet de confession, la preuve de la formalité accomplie ailleurs qu'auprès du prêtre qui doit procéder à la cérémonie religieuse. La généralité de cette loi présente assurément de gros avantages quant à la meilleure préparation d'un plus grand nombre de futurs. Mais elle a son revers et ses inconvénients, beaucoup de gens, qui forcément se soumettent à la loi, n'étant point du tout disposés à se confesser convenablement, quand ils ne sont pas dans des dispositions tout juste contraires à celles que réclame le sacrement de Pénitence. Vous demandez : « Que faire alors ? » Nous répondons : — Ce que vous pourrez, pour le mieux, sans vous charger la conscience d'aucun scrupule s'il vous arrive d'avoir affaire à des indignes, à des mécréants, à des indisposés, enfin, au sens théologique du mot.

Quatre catégories de gens peuvent se présenter ainsi derrière le « rideau du confessionnal » :

1o Ceux qui sont parfaitement hostiles ou résolus à ne pas même se laisser sermoner ni interroger. Pour ceux-là, la question du refus ne se pose pas : ils ne veulent rien, il n'y a rien à leur donner, rien à leur refuser. On se contente alors de quelques paroles, bien choisies, un peu vagues mais fortes tout de même, qui puissent leur suggérer au moins quelque réflexion utile, quelque doute peut-être, sur les dangers de leur état présent de conscience, quelques paroles édifiantes aussi à propos du mariage, surtout si l'on sait par ailleurs que l'autre conjoint est bon chrétien, ce qui est un point d'appui précieux dans l'admonition ;

2o A l'autre extrémité de la série, il y a les bons, les gens de foi sérieuse, qui savent ce qu'ils font et se confessent bien : absolution ordinaire, bien entendu.

3o Entre ces deux extrêmes, nous avons un centre où l'on peut encore distinguer pratiquement deux nuances assez différentes : le centre gauche, qui confine à la 1re catégorie ci-dessus, et le centre droit qui se rapproche de la seconde.

Parlons du *centre droit* d'abord. — Nous rangeons sous cette désignation les futurs qui certainement ne manquent ni de foi ni de pleine connaissance de cause, qui se confessent réellement, ou à peu près, qui, sans la demander expressément, s'attendent cependant à recevoir l'absolution : chrétiens tièdes, pratiquants rares, souvent peu ou mal instruits, mal disposés aux conséquences de la contrition et du bon propos, mais enfin d'intention droite, pas méchante, qui ne viennent pas là pour se moquer ou accomplir simplement une corvée répugnante.

4o Le *centre gauche* présente une note mauvaise plus fortement accentuée, mais tout de même pas au point que nous avons dit à propos du no 1 ; peu de foi, très peu de catéchisme ; pratique pascale nulle ; éducation primitive peu chrétienne, gâtée dans le milieu des ateliers ; gênés plutôt qu'exaspérés de se trouver « à confesse » ; mal préparés, mal ou très douteusement intentionnés dans l'ensemble, mais, ni carrément hostiles, ni absolument dénués de tout sentiment religieux quelconque : susceptibles en somme de se laisser interroger, d'entendre de bonnes paroles, d'en être éclairés et touchés, et d'offrir au prêtre l'occasion de susciter chez eux un réveil de vie surnaturelle sommaire, longtemps endormie.

C'est pour ces deux dernières que se pose au confessionnal le cas de l'absolution sous condition, laquelle, naturellement, se trouve plus fréquente chez ceux du centre droit que chez les autres.

Quand faut-il en user, et quand s'en abstenir? La théologie morale classique répond : il faut en user, étant donnée l'urgence de l'état de grâce à cause du mariage, quand *in dubio* le pénitent présente *hic et nunc* (et quoi qu'il en soit chez le confesseur des perspectives d'avenir) des signes de bonne volonté générale et de surnaturelle attrition avec, bien entendu, implicitement au moins, un bon propos minimum suffisant. D'autre part, il faut s'abstenir d'absoudre même sous condition, quand, tout bien examiné et pesé, le futur se montre en définitive *certo indispositus ;* et notez bien la portée de cet adverbe *certo*.

Voilà pour les principes. Pratiquement vous paraissez plus préoccupé des gens du centre droit, dont on peut obtenir quelque chose, mais qui mangeront gras la veille de leur mariage (samedi) et ne viendront même pas à la messe le lendemain dimanche.

Le cas est bien connu, toujours embarrassant. N'oubliez pas cependant, pour le bien résoudre, les trois petits mots latins ci-dessus *hic et nunc* et la parenthèse qui les suit. Vos *prévisions* à vous confesseur sont justes, mais ne suffisent pas pour légitimer un refus d'absolution : à ce compte-là on n'absoudrait jamais les récidivistes habitudinaires.

Vos prévisions correspondent-elles *hic et nunc* à une volonté de pécher dans le pénitent ? Tout est là ; si oui, absolution nulle *propter defectum contritionis ;* si non, absolution valide, malgré votre certitude des rechutes dans le mal. Qui a bu boira : c'est vrai en fait ; mais qui a bu a *hic et nunc* l'envie de boire : ce peut être vrai ou

faux suivant l'intention présente du buveur, lequel peut fort bien avoir la sincère volonté de ne plus autant boire, ce qui suffit pour être absous validement, et s'enivrer tout de même une heure après être sorti du confessionnal.

Pour le maigre du samedi, le *Codex* l'a supprimé (sauf pour les samedis de Carême et des Quatre-Temps). Pour l'assistance à la messe, distinguons : si ce pénitent mis en face de l'obligation, se refuse à l'accomplir, pas d'absolution ; s'il n'y pense pas du tout et si on ne l'y fait pas penser, absolution valide, *positis ponendis* pour le reste de la confession ; si on lui en parle et s'il promet mollement, absolution sous condition ; s'il promet avec sérieuse apparence de sincérité, absolution sans condition, même si le confesseur prévoit avec certitude qu'il ne tiendra pas sa promesse (réserve faite du cas des récidivistes qui n'est pas en cause pour le moment).

Quant au principe *Sacramenta propter homines* qui vous semble permettre de *risquer* l'absolution, il faut s'entendre : risquer, en cas de mariage, avec probabilité d'absolution valide, oui ; risquer sans cette probabilité, non. Au sens français « risquer » est ici un peu fort ; disons risquer raisonnablement, sur motif léger, mais encore suffisant, et ce sera théologiquement exact. Et il est indubitable que dans les confessions préparatoires de futurs mariés, l'occasion se présente souvent de « risquer » ainsi l'absolution ; nous venons précisément de vous rappeler les raisons qui justifient cette pratique et vous mettent à même d'en user sans scrupule.

Q. — Avant la guerre l'*Ami* a parlé à différentes reprises du spiritisme en général et des tables tournantes en particulier. Permettez-moi de vous soumettre spécialement le cas suivant :

L'expérience se fait en plein jour, sans aucun appareil secret, sans rien de ridicule ni de moralement répréhensible dans les circonstances, entre personnes parfaitement honnêtes et catholiques. L'opération débute généralement ainsi : deux jeunes filles posent les mains sur le milieu d'une petite table et l'une d'elles demande : « André, es-tu là ? (André est le nom d'un parent mort depuis quelques mois. On évoque parfois un autre mort). Tu es là, André ? » — Alors la table se penche vers la jeune fille en signe d'acquiescement (il faut quelquefois attendre ce premier mouvement assez longtemps ; il arrive même qu'il ne se produit pas). — « Veux-tu marcher, André ? » — Et de nouveau la table s'incline ; puis accompagnée des deux opérateurs qui ne cessent d'avoir les mains posées dessus, elle se dirige vers les personnes ou les objets indiqués. On lui fait faire différentes manœuvres, par exemple décrocher un rideau, jouer du piano, etc.

Elle répond aussi aux questions qu'on lui pose. Voici quelques-unes de ces réponses : « Es-tu un esprit ? — Oui. — De la famille X. ? — Non. — De la famille Y. ? — Oui. — Es-tu un tel (mort depuis peu) ? — Oui... »

« Vois-tu l'esprit de B. ? — Non. — Est-elle avec toi ? — Non. — Est-elle au ciel ? — Non. — En purgatoire ? — Non. — En enfer ? — Oui... »

Un jour l'opérateur demande : « Ai-je des lettres aujourd'hui ? — Oui. — Combien ? — Trois. » L'opérateur n'y croit pas, mais la table continuant d'affirmer énergiquement, on va voir dans la boîte aux lettres et on y trouve effectivement les trois lettres annoncées. — Cependant la table répond généralement à faux aux questions qui concernent l'avenir...

1° Les faits que je viens de rapporter doivent-ils être rangés parmi les phénomènes spirites ?

2° En faisant abstraction de la bonne foi, quelle faute commettent les personnes qui prennent part activement à ces manifestations : *a)* si elles croient vraiment à la présence des esprits qu'elles évoquent ; *b)* si elles n'y croient pas ?

3° Que penser de ceux qui assistent à ces expériences par simple curiosité ?

R. — Du spiritisme et des pratiques spirites nous avons souvent parlé dans l'*Ami* (voir les *Tables*). Pour ne pas trop nous répéter, nous donnerons quelques mots seulement de réponse à propos du cas tel que vous nous le présentez.

A la différence de beaucoup d'autres narrations analogues, toujours plus ou moins obscures, la vôtre a l'avantage d'être extrêmement claire et d'appeler indubitablement une condamnation formelle. Nous sommes même un peu étonné que vous ayez éprouvé le besoin de nous consulter. C'est théologiquement de la « vaine observance » on ne peut mieux caractérisée, de la pure diablerie. *Non licet,* sur toute la ligne, ni directement, ni par coopération, ni par assistance, ni par curiosité.

Que la bonne foi ait exempté de faute grave les acteurs, certains acteurs au moins de cette scène, c'est fort possible et là n'est pas la question. Leur opinion n'a rien à voir avec la moralité objective du fait en soi, et cette moralité est parfaitement immorale.

En plus de phénomènes manifestement sans proportion avec les causes mises en jeu (une table et mains superposées), nous avons ici une table intelligente et parlante (du moins vous le dites, et nous raisonnons d'après votre récit). Quelle intelligence alors l'inspire ? Pas celle des assistants, auxquels elle apprend ce qu'ils ignorent (v. g. le nombre de plis contenus dans la boîte aux lettres). Pas celle de Dieu ou d'un bon ange, auxquels l'on ne peut attribuer de pareilles jongleries, doublées de sottise et de faussetés. Donc, c'est celle du démon ; il n'y a pas de quatrième hypothèse imaginable. Exercice souverainement dangereux, à interdire absolument.

Vous dites : « *Quid,* si les gens ne croient pas mal faire ? » — Distinguons. Tant qu'ils ne sont pas instruits, ils ne commettent qu'une faute matérielle. Dès qu'ils sont dûment renseignés, ils pèchent malgré leur personnelle opinion et leur prétendue intention de ne pas mal agir. Dûment renseignés, ils le sont, dès qu'une autorité morale, qu'ils ont en conscience le devoir de respecter (leur confesseur, la théologie, l'Eglise), les avertit que l'œuvre est mauvaise et que leur manière de l'apprécier est erronée. Dès ce moment-là il n'y a plus de bonne foi possible chez eux ; et s'ils s'obstinent à garder leur opinion et à continuer d'agir en conséquence, c'est la révolte de l'orgueil personnel contre la loi morale, et aussi